

SUR L'ORIGINE DES PILIERS DITS D'ASOKA,
DES STŪPA ET DES ARBRES SACRÉS DU BOUDDHISME PRIMITIF

Dans un tout récent article, « *Aśoka's* » pillars: a reassessment of the evidence¹, M. John Irwin reprend l'examen de l'origine des piliers attribués communément à l'empereur Aśoka parce que beaucoup d'entre eux servent de supports à plusieurs inscriptions de ce grand souverain. Après une étude minutieuse, le distingué archéologue anglais conclut que plusieurs de ces fameux piliers sont antérieurs au règne d'Aśoka, que ces piliers ne marquent pas le début de l'art monumental en Inde mais sont le point culminant d'une très ancienne tradition architecturale proprement indienne, que cette tradition est religieuse et non pas impériale ou séculière comme on le croyait, et qu'à la seule exception du pilier de Sārnāth, l'inspiration « étrangère » du style de ces piliers ne vient nullement de l'art irano-hellénistique de la période post-alexandrine mais remonte à une époque beaucoup plus ancienne où l'Inde était liée, culturellement aussi bien qu'économiquement, avec les vieilles civilisations du Proche Orient². Malgré sa relative brièveté, l'article de M. Irwin contient encore beaucoup d'autres propositions intéressantes que nous examinerons ci-dessous, et dont certaines coïncident avec des hypothèses que j'ai formulées récemment dans des écrits déjà publiés ou encore sous presse, hypothèses auxquelles j'étais parvenu par des voies sensiblement différentes de celles que M. Irwin a suivies³. En lisant l'article de celui-ci, je constatai donc la convergence de nos démarches intellectuelles vers un ensemble bien cohérent d'idées touchant l'origine des

1. *The Burlington Magazine*, vol. CXV, novembre 1973, pp. 706-720.

2. *Ibid.*, p. 720.

3. *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinaya-piṭaka anciens: II. Les derniers mois, le Parinirvāṇa et les funérailles*, « Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient », vol. LXXVII, tome I, Paris 1970, et tome II, Paris 1971. - *Annuaire du Collège de France*, 73^e année, Paris 1973, résumé des cours 1972-1973, pp. 425-429. - *Les origines de la religion bouddhique*, à paraître prochainement dans le « Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient ».

principaux types de monuments que le culte bouddhique primitif avait pris pour objets, à savoir les *stūpa*, certains arbres ou bosquets, et les fameux piliers dits d'Asoka que j'avais laissés complètement en dehors de mon propre champ d'investigation. Le travail de M. Irwin et le mien aboutissant donc à des conclusions, ou à des hypothèses, semblables ou analogues, et se soutenant ainsi mutuellement, il m'a paru bon d'en faire une sorte de synthèse d'où pourrait sortir une conception renouvelée de la religion bouddhique antique et de sa formation, sujet qui retient particulièrement mon attention depuis quelques années.

Je crois tout d'abord utile de reprendre l'article de M. Irwin et de discuter divers points afin de bien établir dans quelle mesure je suis d'accord avec lui sur chacun d'eux, ce qui facilitera la synthèse suivante. En effet, M. Irwin est archéologue et je suis philologue, ce qui explique la diversité de nos démarches et aussi les divergences de nos opinions, divergences généralement d'importance secondaire mais dont il faut cependant tenir compte et qu'il faut essayer de réduire ou d'annuler, pour le plus grand profit de nos thèses principales communes.

En premier lieu, je fais toutes réserves quant à certaines des idées qu'il exprime dans la dernière page de son article, sur l'origine du style des piliers qu'il attribue à une influence du Proche Orient bien antérieurement à l'époque achéménide et hellénistique, et sur les interprétations religieuses qu'il en donne, en relation avec le culte d'une déesse mère née des eaux et d'un dieu soleil que symboliserait le lion assis au sommet de plusieurs de ces piliers⁴. Je fais toutes réserves, non pas parce que je m'oppose à ces idées, mais parce que je me reconnais ici incompetent, tout en attendant avec beaucoup de curiosité la publication d'un prochain article promis par M. Irwin, où celui-ci doit développer la double thèse en question avec tous les arguments nécessaires, alors qu'il l'a seulement proposée à la fin de celui que nous examinons. Je souhaite être alors aussi convaincu par lui que je le fus en lisant ce dernier, car cette double thèse, si elle était reconnue pleinement valable, nous ouvrirait des horizons nouveaux d'une ampleur extraordinaire sur la civilisation indienne antique.

Venons-en aux points de détail. M. Irwin tire du dialogue du *Mahā-parinibbāna-sutta* où Ānanda s'informe auprès du Buddha des devoirs qu'il faudra rendre au cadavre de celui-ci l'idée que la première réponse du Bienheureux, conseillant vivement aux moines de ne pas se préoccuper des funérailles et d'en laisser le soin aux laïcs, est plus ancienne que la seconde, où le Buddha explique que ses propres funérailles doivent être semblables à celles d'un souverain universel (*cakravartin rājan*). Autrement dit, la première réponse figurait seule dans le texte primitif du *sutta* et représentait la doctrine la plus ancienne, tandis que la seconde, correspondant à une étape ultérieure des idées bouddhiques sur

4. « *Asokan* »'s *pillars*..., p. 720.

la question des devoirs funèbres rendus au corps du Buddha, aurait été interpolée à une date tardive (p. 715 b).

Cela ne me paraît nullement certain, au contraire, car les deux questions d'Ānanda et les deux réponses du Buddha figurent dans les six versions du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, pâlie, sanskrite et les quatre chinoises, qui sont ici en plein accord sur l'essentiel, malgré des divergences de détail sans intérêt aucun pour notre propos⁵. Ce dialogue entre Ānanda et le Buddha, qui nous est donc donné par les six versions du *sūtra* parvenues jusqu'à nous, a manifestement pour but d'attribuer au Buddha lui-même les règles qui furent suivies, selon la tradition, pour ses funérailles et qui sont décrites identiquement en détail dans la suite de ce dialogue et plus loin, dans la description des funérailles elles-mêmes. Dans l'esprit des auteurs de ce dialogue, c'était le Buddha, le Maître, l'Omniaient, la Norme incarnée, et lui seul, qui avait pu et dû choisir ces règles et les définir d'emblée comme identiques à celles d'un roi universel. Réduire le dialogue entre Ānanda et le Buddha à la première question et à la première réponse, même dans une version primitive, comme le veut M. Irwin, lui retire, me semble-t-il, l'essentiel de sa signification, à savoir la réaffirmation, par la bouche du Bienheureux dont la parole ne saurait être mise en doute, de son égalité avec les plus grands rois qui pussent exister. La recommandation de laisser le soin des funérailles aux laïcs est, de toute évidence, d'un intérêt incomparablement moindre et ne devait pas justifier l'invention d'un tel dialogue ainsi réduit. Je ne crois donc pas que la première réponse soit plus ancienne que la seconde, que le conseil donné aux moines de ne pas se préoccuper des funérailles représente une doctrine plus ancienne que les règles identiques à celles d'un roi *cakravartin*, mais je pense que les deux réponses successives du Bienheureux à Ānanda ont été inventées en même temps, à une époque du reste bien postérieure au *parinirvāṇa* du Buddha où l'on n'avait plus aucun souvenir des devoirs funèbres qui avaient été rendus effectivement au corps du Bienheureux et où l'imagination fertile des auteurs bouddhiques avait donc le champ libre.

Dans le même passage, M. Irwin, interprétant abusivement le texte pâli, écrit que le Buddha dit à son disciple de laisser le soin de ses funérailles « to non-buddhist priesthood, specifically defined as "the brahmins" ». Or, dans aucune des six versions du *sūtra*, le Buddha ne désigne ainsi exclusivement les brahmanes, il ne mentionne ceux-ci, quand il le fait car la version chinoise A ne cite que « les pieux laïcs », que parmi d'autres groupes: les brahmanes et les maîtres de maison (*gṛhapati*) (sanskrit, chinois B et C), les nobles (*khattiya*), les brahmanes et les maîtres de maison (pâli), les dieux, les brahmanes, les rois, les notables (*śreṣṭhin*) et les maîtres de maisons (chinois D)⁶. Les auteurs de nos

5. *Recherches...*, tome II, pp. 35-50, surtout pp. 36-38.

6. *Ibid.*, pp. 36-37.

six textes n'avaient donc nullement dans l'esprit l'idée de faire des brahmanes les prêtres officiant seuls ou en position privilégiée dans les funérailles du Buddha.

Cela n'est qu'un détail, et ce qu'il faut retenir de ce dialogue entre Ānanda et le Buddha, c'est l'assimilation du Bienheureux à un roi universel, l'idée que le Buddha, comme ce dernier, a droit à des funérailles particulièrement solennelles et notamment à un *stūpa*. Dans un autre passage du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, mais qui n'existe que dans trois versions sur six (pāli, chinois A et D), ce qui est un signe fort clair de son invention tardive, le Buddha déclare que quatre personnes seulement ont droit à un *stūpa*, à savoir le Buddha complet, le Buddha solitaire (*pratyekabuddha*), le saint Auditeur (*śrāvaka*) du Buddha et le roi universel⁷. Cela revient à dire qu'en dehors des trois saints bouddhiques, seul le roi *cakravartin* est digne de l'érection d'un tumulus funéraire sur ses restes, et cela concorde donc avec les conseils donnés à Ānanda dans le passage examiné ci-dessus. Si les nombreux tumulus antiques apparemment non-bouddhiques que l'on a retrouvés dans le bassin moyen du Gange n'appartenaient évidemment pas à des souverains ayant régné jadis sur le monde entier, ou même sur l'Inde, on peut admettre qu'ils ont été construits, au moins la plupart d'entre eux, sur les cendres de *rājan*, c'est-à-dire de chefs dont les pouvoirs étaient beaucoup moins étendus mais qui faisaient partie de la noblesse guerrière des *kṣatriya*. C'est ce qu'avait pensé Alexander Cunningham⁸, dont les propos sont cités par M. Irwin (p. 717 b), lequel déclare un peu plus loin que rien ne permet, à l'évidence, de réfuter cette hypothèse (p. 718 a). En fait, l'archéologie n'a pas, semble-t-il, fourni de preuves de la nature « royale » de ces tumulus non-bouddhiques, et les deux passages du *Mahāparinirvāṇa-sūtra* que nous venons d'examiner à ce propos demandent réflexion. Comme je l'explique dans l'étude du sermon du Buddha sur les quatre personnages dignes d'un tumulus funéraire, ce texte fait clairement supposer qu'à l'époque où il fut rédigé, époque très tardive puisqu'il manque dans la moitié des versions du *sūtra*, l'érection d'un *stūpa* était regardée comme étant réservée à quelques êtres d'élite, donc fort rares, que cette coutume était tombée en désuétude alors qu'elle devait être beaucoup plus courante quatre ou cinq siècles plus tôt, c'est-à-dire au temps où vivait le Buddha⁹. Les *stūpa* plus ou moins démolis que l'on trouvait ici et là étaient alors attribués à des Buddha antérieurs, Kāśyapa, Konākamuni, Krakucchanda, ou à des souverains très puissants, *cakravartin*, les uns et les autres ayant vécu dans un passé fabuleusement éloigné, des millions d'années auparavant. S'il est hors de question que certains de ces tumulus aient pu abriter les restes des prédécesseurs du Buddha Gautama, qui appartiennent entièrement à la légende, et s'il est

7. *Ibid.*, pp. 50-53.

8. Dans *Archaeological Survey of India Reports*, vol. I, Simla, p. 69.

9. *Recherches...*, tome II, pp. 51-52.

impensable que les autres aient contenu les cendres de rois universels tout aussi légendaires, rien ne prouve que ces monuments aient même été les tombeaux de chefs aux pouvoirs beaucoup plus limités. La fertile imagination indienne n'avait nul besoin du secours d'une tradition que nous pouvons cependant supposer pour inventer les attributions ci-dessus; ces monuments énigmatiques n'avaient, aux yeux des bouddhistes indiens des deux derniers siècles avant notre ère, que deux origines possibles liées étroitement aux deux types de personnages qu'ils jugeaient le plus dignes de vénération, les grands saints bouddhiques, y compris les Buddha des deux sortes, et des rois que rien ne les empêchait d'imaginer parmi les plus puissants, donc les plus admirables. Par conséquent, les deux textes bouddhiques examinés plus haut ne nous prouvent même pas l'existence d'une tradition respectable qui aurait attribué certains de ces tumulus à des chefs locaux, des petits *rājan* dont la gloire et l'autorité auraient été magnifiées peu à eux. Cela étant bien clair, notre raison nous conduit cependant à admettre que ces tumulus ont été construits sur les restes de personnages assez importants, au moins localement, et en particulier, mais non pas peut-être exclusivement, de chefs guerriers, de *rājan*. En d'autres termes, s'il est fort probable que les cendres des *rājan*, rois et roitelets, étaient enterrées sous des tumulus, il est possible que celles d'autres personnages notables, brahmanes et riches marchands, recevaient le même honneur, puisque les textes rituels védiques relatifs aux funérailles et mentionnant ce type de monuments ne précisent pas qu'ils étaient réservés à certaines castes.

À la page suivante (p. 716 a), M. Irwin cite et commente un texte que j'avais traduit de la version chinoise du *Vinaya-piṭaka* des Sarvāstivādin et qui concernait la permission donnée par le Buddha de dresser devant les *stūpa* bouddhiques des piliers entourés d'une barrière et surmontés d'une statue de lion en cuivre. J'avais interprété cette dernière comme une représentation symbolique du Buddha, que les textes nomment assez souvent « le lion des Śākya », (*Śākyasiṃha*), lequel, assis sur le « siège du lion » (*siṃhāsana*), pousse le « rugissement du lion » (*siṃhanāda*) quand il élève la voix pour prêcher la Doctrine¹⁰. M. Irwin me reproche de mettre la charrue avant les boeufs, car ces piliers surmontés d'un lion sont antérieurs au bouddhisme et que, par conséquent, mon explication est erronée. Je reconnais que ce reproche est justifié, au moins en partie. En effet, quand j'ai écrit le passage en question, il y a une douzaine d'années, je me suis fié à l'opinion très généralement admise selon laquelle ce type de piliers était aśokéen, donc bouddhiste, surtout placé devant un *stūpa* bouddhique comme l'indique clairement le *Vinaya-piṭaka*, et je n'ai même pas eu l'idée de mettre en doute ce qu'enseignaient ainsi les éminents archéologues chez lesquels je prenais mes

10. *La construction et le culte des stūpa d'après les Vinayapiṭaka*, « Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient », tome L, fasc. 2, Paris 1962, p. 248.

informations. Aujourd'hui où M. Irwin m'a convaincu de l'origine beaucoup plus ancienne et non-bouddhique de ces sortes de piliers, j'avoue sans réticence que mon explication était sans valeur quant à la signification générale de ce genre de monuments, dont les plus anciens furent érigés sans aucun rapport avec les croyances ni la symbolique du bouddhisme. Cependant, je persiste à croire que l'interprétation que je proposais demeure sans doute juste en ce qui concerne les piliers mentionnés par le *Vinaya-piṭaka* des Sarvāstivādin. En effet, dans ce texte, il est bien question de monuments essentiellement bouddhiques, construits par des bouddhistes d'une époque assez tardive, et non pas de l'utilisation par le bouddhisme de piliers préexistants. Le texte est clair: « Le Buddha permet-il de *construire* devant le *stūpa* un pilier élevé et d'y placer un lion? Le juge-t-il bon? », et le Buddha répond par une acceptation; il s'agit donc manifestement de *faire dresser* par des dévots bouddhistes, avec pleine approbation du Bienheureux, devant un *stūpa* indubitablement bouddhique, un monument qui est tout aussi essentiellement bouddhique, aux yeux des auteurs du texte en question, que tous les autres éléments du *stūpa* mentionnés dans le même ouvrage et dans les *Vinaya-piṭaka* des autres sectes. Par conséquent, si l'on avait interrogé ces auteurs sur le sens qu'ils donnaient à ces piliers et aux statues de lion qui les surmontaient, il est fort probable qu'ils aient fourni des explications du type de celles que j'ai données, ne fût-ce que pour justifier le caractère bouddhique de ces objets. Il est extrêmement fréquent, et le bouddhisme nous en fournit lui-même de nombreux exemples, que, lorsqu'une religion adopte une coutume, un rite, un monument, un objet sacré, une légende ayant appartenu auparavant à une autre religion, elle en donne une nouvelle interprétation en accord avec ses propres croyances. C'est pourquoi, s'il est hautement probable que les piliers coiffés d'un lion ou d'un autre animal aient pour origine la religion indienne pré-bouddhique, et donc un caractère primitivement non-bouddhique, comme l'a si bien montré M. Irwin, il est tout aussi probable que ces mêmes monuments une fois bouddhisés et incorporés à des ensembles bouddhiques, qu'ils fussent anciens et en remploi ou qu'ils fussent taillés et érigés par des bouddhistes, aient reçu de ces derniers une signification nouvelle et vraiment bouddhique. Notons en outre que le *Vinaya-piṭaka* des Sarvāstivādin n'est pas seul à mentionner ces sortes de piliers: celui des Mahīśāsaka parle de la construction devant le *stūpa* de piliers de bois, de pierre, de fer et de cuivre au sommet desquels on avait placé des statues de lions, l'éléphants et de toutes sortes d'autres quadrupèdes¹¹.

Ajoutons que l'absence de mentions analogues dans les quatre autres *Vinaya-piṭaka* montre bien que les passages examinés ci-dessus et tirés des recueils disciplinaires des Sarvāstivādin et des Mahīśāsaka ont été interpolés tardivement, peu de temps avant le début de notre ère et

11. *Ibid.*, p. 239.

peut-être même après. Nous pouvons donc en déduire que ces piliers surmontés de représentations animales n'ont été régulièrement admis par les docteurs du droit canonique bouddhique que très tard et seulement dans certaines sectes, autrement dit que leur « bouddhisisation » officielle a longtemps été boudée par ces docteurs, si leur tolérance fermait les yeux sur cet aspect de la religion bouddhique pratiquée par les laïcs comme sur bien d'autres. Cette réticence ne peut guère s'expliquer que par la consécution du caractère non -bouddhique de ces piliers qu'avaient les auteurs des *Vinaya-piṭaka*, gardiens des règles antiques du bouddhisme, et elle apporte par conséquent un argument de plus à l'appui de la thèse de M. Irwin sur l'origine pré-bouddhique de ces monuments.

Encore un mot: le *Vinaya-piṭaka* des Mahīśāsaka, nous l'avons vu, mentionne non seulement des piliers en pierre, comme sont les fameux piliers dits d'Aśoka, mais encore des piliers en bois et d'autres en métal, en fer ou en cuivre. L'existence de piliers en bois conduit à penser que tels furent les premiers, et sans doute pendant longtemps, exemplaires de ces sortes d'objet, et cela explique qu'ils aient entièrement disparu, rongés par les termites ou pourris par l'humidité tropicale. Quant aux piliers en métal, ils font tout de suite penser au fameux pilier de fer conservé dans la banlieue de Delhi, postérieur de quelque cinq siècles à ceux dont parle notre texte mais qui, par son style même, se rattache de façon frappante à la tradition à laquelle appartenaient déjà ceux-ci.

Un peu plus loin (p. 716 b), M. Irwin montre, avec de bons arguments archéologiques à l'appui, que ces sortes de piliers étaient associés non seulement aux tumulus funéraires ou *stūpa*, mais aux autres lieux sacrés ou *caitya*, et en particulier aux arbres sacrés. En se fondant sur un bas-relief de Bhārhut, il prouve notamment qu'un pilier surmonté de la statue d'un éléphant se dressait tout à côté du fameux arbre de l'Eveil, à Bodh-Gayā, et il pose fort judicieusement la question de savoir si ce pilier avait été dressé en commémoration de l'Eveil du Buddha ou s'il n'était pas déjà un élément remarquable de ce lieu sacré avant que le sage Gautama ne s'y asseye pour méditer, c'est-à-dire si sa présence ne signifie pas que cet arbre célèbre était considéré comme sacré avant la Bodhi, parce que censé être habité par une divinité arboricole qui y recevait un culte. Avec une prudence qui l'honore, M. Irwin reconnaît aussitôt que, de toute évidence, cette question ne peut recevoir de réponse, soulignant seulement que le bas-relief de Bhārhut doit représenter probablement avec fidélité l'aspect du figuier sacré de Bodh-Gayā au moment où fut exécutée cette sculpture, au II^e siècle avant notre ère, car beaucoup de pèlerins venant à Bhārhut devaient être déjà allés à Bodh-Gayā. Cette remarque est fort judicieuse et l'on peut donc admettre qu'à cette lointaine époque un pilier surmonté de la statue d'un éléphant se dressait à côté de l'arbre de l'Eveil.

Dans un article récemment écrit et encore sous presse, sans connaître celui de M. Irwin et à la suite d'une démarche intellectuelle toute différente, j'ai émis de mon côté la même hypothèse, à savoir que l'arbre de

la Bodhi avait fort bien pu être, avant que le futur Buddha ne s'asseye à son pied, un arbre sacré recevant un culte des habitants du village voisin, Uruvilvā¹². J'avais remarqué d'abord que les quatre grands lieux de pèlerinage recommandés aux dévots par le Buddha dans le *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, passage assez tardif puisqu'il ne figure que dans quatre versions sur six¹³, que ces quatre lieux éminemment sacrés pour les dévots bouddhistes de l'Antiquité étaient tous des arbres ou des bois: le bois de Lumbinī où Gautama était né, le figuier d'Uruvilvā où il avait atteint l'Eveil, le parc boisé des Gazelles où il avait prononcé son premier sermon, les deux arbres *sāla* jumeaux entre lesquels il s'était éteint. Bien entendu, je ne prétendais pas avoir été le premier à faire cette importante remarque, mais au lieu de me lancer aussitôt dans des considérations sur les rapports du bouddhisme ancien avec le culte des arbres, je me posai la question de ce qu'on peut appeler l'authenticité de ces quatre lieux saints, à savoir comment les fidèles avaient pu connaître avec toute la précision désirable chacun de ces arbres ou bois. Après avoir bien réfléchi et examiné dans chaque cas diverses solutions, j'en vins à penser que le degré de probabilité de cette authenticité variait avec chacun de ces quatre endroits; le plus faible concernait le bois de Lumbinī, dont personne ne devait se souvenir, au moment de la mort de Buddha, quatre-vingts ans plus tard, qu'il avait pu être le lieu de la naissance; le degré le plus élevé, encore qu'il n'atteignît pas la certitude, se rapportait aux deux arbres jumeaux entre lesquels le Bienheureux s'était couché pour mourir, entouré d'une foule de moines, dont plusieurs grands disciples, et de laïcs accourus de la bourgade voisine, Kuśinagara, les uns et les autres ayant pu conserver et transmettre la connaissance précise de l'endroit ainsi défini. En outre, et cela compliquait encore le problème, un autre passage du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, donné par les six versions, nomme plusieurs lieux sacrés (*caitya*) des environs de Vaiśālī où le Buddha aimait à se rendre pour se reposer et méditer¹⁴. Cela montrait que, non seulement les dévots bouddhistes avaient pu, faute de souvenirs précis, identifier les quatre grands lieux de pèlerinage avec des endroits sacrés, donc remarquables, antérieurs, mais aussi que le Buddha lui-même avait pu choisir délibérément trois de ceux-ci pour y méditer jusqu'à obtenir l'Eveil, pour y faire sa première prédication et pour s'y reposer une dernière fois avant de s'éteindre. Par conséquent, même si ces endroits étaient vraiment, authentiquement, ceux où les quatre grands événements de la vie du Bienheureux s'étaient produits, cela n'empêchait nullement qu'ils aient pu être, déjà auparavant, des arbres ou des bois considérés comme sacrés par les gens de leur voisinage. A la réflexion, cela n'était pas surprenant, car ces arbres et bois

12. *Les origines de la religion bouddhique*. - *Annuaire du Collège de France...*, pp. 428-429.

13. *Recherches...*, tome II, pp. 29-32.

14. *Recherches...*, tome I, pp. 149-151.

remarquables devaient être parmi ceux qui procuraient aux voyageurs, comme l'était le Buddha, une ombre particulièrement dense et étendue, un abri contre les ardeurs du soleil tropical ou les violentes averses de la mousson, un abri où un ascète pouvait se reposer et méditer dans les meilleures conditions. Supposons maintenant que tout souvenir précis de l'un ou de plusieurs de ces quatre endroits ait été perdu par les premières générations de disciples; lorsque leurs successeurs voulurent les retrouver pour aller y vénérer la mémoire de leur Maître, il est très probable qu'ils aient tout naturellement recherché les arbres ou les bois les plus remarquables par leur taille, leur beauté ou tout autre caractère, pour les identifier avec ceux qu'ils cherchaient. Or ce qui les signalait justement à leur attention de dévots bouddhistes avait certainement attiré celle des gens du voisinage qui, en toute logique, avaient dû les regarder comme sacrés bien avant que les pèlerins bouddhistes fussent apparus en ces lieux. Comme on le voit, pour des raisons diverses mais convergentes, il y a de fortes chances pour que les quatre principaux lieux saints du bouddhisme antique, les quatre endroits recommandés comme buts de pèlerinage à ses dévots, aient été déjà des arbres ou des bois sacrés, des *caitya*, bien avant que le Buddha ne s'y soit rendu en personne ou que ses disciples ne les aient choisis en croyant les identifier. En particulier, cela rend très plausible l'hypothèse émise par M. Irwin et selon laquelle l'arbre de l'Eveil aurait été un figuier sacré avant que le Bienheureux ne se soit assis à son ombre, si même il s'y est jamais assis ajouterai-je, et que le pilier surmonté d'une statue d'éléphant y aurait été dressé avant ce dernier événement.

A la page suivante (p. 717 a), M. Irwin cite un article de M. D.D. Kosambi selon lequel les endroits sacrés ou *caitya* étaient associés avec les carrefours (crossroads) et aussi avec les lieux choisis pour les fêtes, avant que les premières cités soient apparues dans l'Inde septentrionale, parce que les carrefours étaient alors les endroits où les gens se rencontraient, tenaient leurs marchés et célébraient leurs cérémonies¹⁵. Sans vouloir prendre parti pour ou contre cette thèse, qui me paraît pourtant séduisante, je m'étonne que M. Irwin n'ait pas cité ici¹⁶, pour l'appuyer, le passage du *Mahāparinirvāṇa-sūtra* dans lequel le Buddha recommande de construire le *stūpa* contenant ses reliques, comme ceux qui sont construits sur les restes des rois *cakravartin*, « à un grand carrefour » (*caturmahāpatha*). Ce détail est donné par cinq des six versions de ce texte, c'est le seul qui, dans la version palie, concerne la construction du *stūpa* et il semble bien que ce soit le seul qui ait été contenu à ce propos dans la version primitive de ce passage, ce qui prouve bien l'importance que lui attribuaient les auteurs de ce texte¹⁷. Cela s'accorde avec ce que M.

15. D. D. KOSAMBI, *At the Crossroads: Mother Goddess Cult-sites in Ancient India*, « Journal of the Royal Asiatic Society », London (1960), pp. 17-31 et 135-144.

16. Comme il le fait un peu plus loin, p. 718 b.

17. *Recherches...*, tome II, pp. 46 et 48-49.

Irwin écrit ici, à savoir que l'on trouve souvent les restes de tumulus antiques au voisinage immédiat des piliers dits d'Aśoka, lesquels sont fréquemment dressés près d'anciens carrefours, ce qui laisse à entendre que les *stūpa* étaient habituellement construits tout à côté, ou même au centre, de ces derniers. Ce fait, découvert par les archéologues, contredit l'hypothèse que j'avais émise dans mon étude du passage du *Mahāparinirvāṇa-sūtra* cité ci-dessus, et qui voyait dans la localisation du *stūpa* du Buddha dans un grand carrefour un trait particulier de ce monument, qui le distinguait des tumulus et méritait pour cela d'être signalé aux dévots bouddhistes¹⁸. Il est très possible que seuls les *stūpa* contenant les cendres d'un personnage important, comme l'avait été le Buddha, aient été construits « à un grand carrefour » pour attirer l'attention, et les pensées respectueuses, d'un plus grand nombre de gens, mais que ce trait n'ait pas été propre au tumulus élevé sur les restes du Bienheureux.

Plus loin (p. 719 b), après avoir longuement disserté sur la puissance des Vṛji et leurs querelles avec le Magadha, M. Irwin émet, non sans la présenter avec beaucoup de prudence, l'hypothèse selon laquelle les lieux sacrés (*caitya*) que le Buddha conseille d'honorer aux Vṛji dans le premier sermon du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*¹⁹, *caitya* qui sont les points de ralliement de ce peuple, seraient peut-être les tombeaux de ses rois ou plus exactement les tumulus funéraires de ses héroïques guerriers, construits aux carrefours qui jalonnaient l'Uttarāpatha, la fameuse « route du Nord » qui, venant de Rājagṛha, franchissait le Gange à Pāṭaligrāma, puis, par Vaiśālī, en direction du nord-ouest, mais à l'est de la Gandakī, permettait d'atteindre Kapilavastu, Śrāvastī, le Panjab et le Moyen-Orient. Il reconnaît en note que tous les *caitya* des Vṛji n'étaient pas des tumulus, que beaucoup d'entre eux étaient des arbres ou des bosquets sacrés, de grande célébrité, mais il se demande si cette sorte de *caitya* aurait pu avoir autant de signification patriotique que les tombeaux des rois ou des chefs de clan. Une telle hypothèse est bien séduisante, certes, et la prudence avec laquelle elle est proposée parle en sa faveur, mais il est bon de se reporter aux différentes versions du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, dont M. Irwin ne connaît que le texte pāli, pour essayer de préciser le sens que donnaient à ce passage les auteurs de ce *sūtra*. La version pālie, très bien traduite par M. Irwin, recommande en effet aux Vṛji d'honorer et de vénérer les lieux sacrés (*cetiya*=*caitya*) qui leur sont propres, à l'intérieur et à l'extérieur (de leurs villes), et de ne pas oublier de leur faire de pieuses offrandes comme celles qui leur étaient faites autrefois. Ce texte est trop vague pour qu'on puisse en tirer des indications sur la nature exacte de ces *caitya*, déterminer s'ils étaient de simples bosquets ou arbres sacrés comme ceux à l'ombre

18. *Ibid.*, p. 48.

19. *Recherches...*, tome I, pp. 17-25, surtout pp. 21-22.

desquels le Buddha aimait à se reposer et à méditer, ou bien des tumulus élevés sur les cendres des rois et des héros des Vṛji. Dans trois autres versions (sanskrite, chinoises A et D) du *sūtra* en question et dans la version parallèle du sermon donnée par le *Madhyama-āgama* chinois, il s'agit aussi de *caitya*, mais on nous fournit quelques précisions supplémentaires: ce sont les temples des ancêtres (chinois A), les anciens *caitya* possédés par les Vṛji (*Madhyama-āgama*), ils sont situés dans les quatre directions, c'est-à-dire partout (sanskrit), mais à l'intérieur du pays (chinois D)²⁰. Seule l'expression « temple des ancêtres » qui figure dans la version chinoise A indique clairement qu'il s'agit des temples funéraires (*tsoung-miao*) dédiés aux aïeux, en somme leurs tombeaux, leurs tumulus funéraires dans le contexte indien, mais il ne faut pas oublier qu'à l'époque où le *sūtra* indien fut traduit en chinois, en 412-413 de notre ère, on confondait couramment les mots *caitya* et *stūpa*, auxquels on donnait, souvent abusivement, le sens de tumulus funéraire, qui est précisément celui de *stūpa*²¹. Il est donc très probable que le texte indien sur lequel repose la version chinoise A contenait ici le mot *caitya*, le même que l'on trouve dans les versions pâlie et sanskrite, le même que laissent supposer sans ambiguïté le texte chinois D, qui en donne la translittération, *tcheu-t'i*, et la version chinoise du *Madhyama-āgama*, dont le *seu* désigne plus généralement les monastères bouddhiques. Les deux dernières versions chinoises du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, B et C, très proches l'une de l'autre et reposant manifestement ici sur un même texte indien, contiennent les conseils suivants: servir le Ciel, puis la Terre, respecter et craindre les divinités du territoire et celles des récoltes (B), ou les génies inférieurs et supérieurs (C). Si cette dernière expression, *kouei-chen*, est ambiguë puisqu'elle peut désigner aussi bien les esprits des morts, les revenants, la précédente, *che-tsi*, est au contraire fort claire et, comme ici, nous l'avons vu, le texte indien était évidemment le même, c'est la traduction la plus précise, *che-tsi*, « divinités du territoire et celles des récoltes », qui est déterminante et qui nous oblige à comprendre *kouei-chen* avec le sens de « génies inférieurs et supérieurs ». Du reste, les esprits des morts, les revenants, dans le bouddhisme indien, ceux qu'on appelle les *preta*, sont de pauvres êtres qui errent affamés en conséquence de leurs fautes passées, et, si la compassion oblige à les nourrir, il ne viendrait pas à l'idée d'un bouddhiste, surtout auteur d'un *sūtra*, d'en faire des morts glorieux, respectables et dignes d'un culte comme les valeureux héros et les rois vénérés auxquels pense M. Irwin, lesquels se seraient réincarnés depuis longtemps parmi les dieux ou les

20. *Ibid.*, pp. 21-22.

21. Du reste, le mot chinois *miao* qui, même isolé, désigne la tablette portant le nom d'un défunt et, par extension, la salle où elle est exposée, donc le temple des ancêtres, est utilisé, seul ou en composé, pour traduire le terme de *caitya* (cf. MOCHIZUCHI, *Bukkyō Daijiten*, p. 1875 c) mais il sert aussi à traduire le mot *stūpa* (*ibid.*, p. 3832 c).

hommes des hautes castes. Enfin, dans la seconde partie du conseil donné ici aux Vṛji il est question des offrandes et des hommages que ceux-ci doivent apporter aux *caitya* (pāli, sanskrit, chinois D, *Madhyama-āgama*), aux génies désignés ci-dessus (chinois B et C), aux génies inférieurs et supérieurs (*kouei-chen*), expression dont nous venons de préciser le sens. Tout cela converge vers une même signification du mot *caitya*, lieu sacré, bois ou arbre sacré, habité par des génies du sol et de la végétation, donc des récoltes productrices de la prospérité, bien plutôt que tumulus funéraire contenant les cendres de rois ou de héros.

Bien entendu, cela n'empêche nullement de penser que tout ou partie des *caitya* ainsi définis aient été associés à des piliers surmontés de statues de lions, d'éléphants, de taureaux ou de chevaux dressés tout à côté d'eux, ni que certains d'entre eux aient été situés au voisinage de tumulus funéraires renfermant les restes de chefs locaux ou de guerriers valeureux, ni même que certains de ces tumulus au moins aient été considérés comme de véritables *caitya* au même titre que les arbres et bosquets sacrés, surtout si l'exubérante nature tropicale les avait coiffés, après un certain temps, d'un haut panache végétal comme il s'en élève souvent sur les ruines, en Asie méridionale. La première de ces hypothèses, l'association étroite d'un arbre sacré avec un pilier du type aśokéen, est confirmée par les deux exemples cités par M. Irwin et empruntés aux bas-reliefs du *stūpa* de Bhārhut (fig. 19 et 21, texte pp. 716 b et 717 a). Ceux-ci prouvent clairement qu'au II^{ème} siècle avant notre ère, l'arbre de l'Eveil du Buddha Gautama, situé à Uruvilvā, aujourd'hui Bodh-Gayā, et celui de son légendaire prédécesseur Krakucchanda, qui devait être localisé aux environs de Kapilavastu selon Fa-hien et Hiuan-tsang²², ces deux arbres sacrés pour les bouddhistes étaient flanqués chacun d'un pilier portant à son sommet la statue d'un éléphant. Les deux autres hypothèses demeurent du domaine des pures suppositions, mais elles n'en sont pas moins vraisemblables et elles s'accordent avec l'idée émise par M. Irwin quant à la nature des *caitya* auxquels les Vṛji devaient rendre un culte qui était l'une des sept causes de leur puissance.

Après ces remarques et mises au point que m'a suggérées l'article de M. Irwin, je dois redire ici que la thèse qu'il y soutient m'a paru largement convaincante, à savoir que les piliers dits d'Aśoka, surmontés de statues d'animaux, lions, éléphants ou autres, appartiennent très probablement à une tradition proprement indienne, au moins gangétique, antérieure à la dynastie des Maurya, et sans doute de beaucoup, et qu'ils avaient une signification religieuse, une fonction culturelle.

* * *

22. Cf. WATERS, *On Yuan Chwang's travels in India*, London 1905, tome II, pp. 5-7.

L'étude des six versions du *Mahāparinirvāṇa-sūtra* et des textes canoniques contenant des passages parallèles à de nombreuses parties du *sūtra* en question m'a amené à émettre des hypothèses comparables à celles de M. Irwin et concernant les *caitya* et les *stūpa* vénérés par le bouddhisme antique, en particulier les quatre *caitya* recommandés aux dévots comme les buts des quatre principaux pèlerinages et les huit ou dix *stūpa* élevés, après le partage des reliques du Bienheureux, sur les restes de celui-ci. Bien que j'aie déjà exprimé mes idées là-dessus dans des travaux récemment publiés ou actuellement sous presse²³, je crois bon de le refaire ici pour mieux les grouper et les confronter, alors qu'elles sont ailleurs dispersées dans un tout autre contexte. Le lecteur voudra donc bien me pardonner ces redites ainsi justifiées.

Les textes canoniques anciens, pālis, sanskrits ou conservés seulement en traduction chinoise, en particulier le *Mahāparinirvāṇa-sūtra* qui est sans doute ici la meilleure de nos sources, distinguent clairement les *caitya* des *stūpa*. Si ces derniers sont indubitablement des tumulus funéraires construits sur les restes corporels d'un Buddha, d'un Arhant ou d'un roi *cakravartin*, un *caitya* est un lieu sacré ou un monument commémoratif, vide de reliques, dont l'aspect n'est jamais précisé. Le mot *caitya*, que l'on explique généralement par la racine *CI*, entasser, ce qui permet de lui donner le sens de tumulus, est bien plutôt rattaché à la racine *CIT*, penser, dans l'esprit des anciens auteurs bouddhiques. En effet, un *caitya* est pour eux un objet destiné à rappeler à la mémoire (*anusmarati*) des fidèles qui le voient un événement édifiant, important, de la vie du Bienheureux, donc à faire naître en eux une bonne pensée (*kuśala citta*) qui infléchira leur courant mental vers le bien, vers le salut en produisant des mérites spirituels (*punya*). C'est pourquoi l'une des versions de notre *sūtra* (chinois A) appelle précisément *caitya* les monuments de Droṇagrāmaka et de Pipphalāyana, élevés respectivement sur l'urne funéraire vidée et sur les cendres du bûcher funèbre du Bienheureux²⁴, mais non pas sur ses propres restes corporels, bien que ces édifices aient eu certainement la forme d'un tumulus comme les vrais *stūpa* construits pour renfermer les ossements du Buddha à Kuśinagara, à Pāvā et ailleurs. C'est peut-être ici qu'il faut chercher l'origine de la confusion qui s'établit plus tard et se répandit dans tout le monde bouddhiste entre les *stūpa* et les *caitya*, confusion d'autant plus explicable que les seconds prirent souvent la forme tumulaire des premiers dans la suite des temps. Mais, même alors, on distinguait ces deux types de monuments par leur contenu, donc par leur fonction, comme l'explique nettement un passage

23. *Recherches...*, tome II, pp. 270-273 et 275. - *Annuaire du Collège de France...*, p. 246. - *Les origines de la religion bouddhique*.

24. *Recherches...*, tome II, pp. 301-308.

du *Vinaya-piṭaka* des Mahāsāṃghika: « S'il y a des reliques (*śarīra*), on nomme (ce monument) *stūpa*. S'il n'y a pas de reliques, on le nomme *caitya* »²⁵.

Dans un sermon prononcé quelques heures avant le Parinirvāṇa, le Bienheureux aurait vivement recommandé à ses disciples, privés désormais de sa présence, d'aller en quatre lieux précis, à savoir le jardin de Lumbinī où il était né, le figuier pippal d'Uruvilvā au pied duquel il avait atteint l'Eveil, le parc aux antilopes, près de Bénarès, où il avait prêché son premier sermon et le bosquet des *śāla* jumeaux de Kuśinagara où il allait s'éteindre²⁶. Les dévots doivent s'y rendre pour voir ces endroits, penser au Buddha et aux grands événements de sa vie qui se sont produits là, faire naître des pensées de foi sereine (*prasanna citta*), puis s'en souvenir toute leur vie, ce qui leur procurera des mérites (*punya*) particulièrement importants, notamment la renaissance chez les dieux. Comme ce sermon ne se trouve que dans quatre des six versions du *Mahāparinirvāṇa-sūtra* et dans un petit *sutta* pāli dépourvu de tout *niddāna*, il semble qu'il ait été imaginé et ajouté assez tard aux textes canoniques. Cependant, les pèlerinages en deux de ces endroits, à Lumbinī et à Uruvilvā, sont attestés par des inscriptions d'Aśoka²⁷, et il est donc certain que cette pieuse coutume, qu'avait suivie le grand souverain lui-même, existait durant son règne et probablement même plus tôt.

Or, les quatre versions du *Mahāparinirvāṇa-sutra* et le petit *sutta* pāli parallèle qui contiennent ce sermon mentionnent l'existence en ces quatre lieux saints de « sanctuaires » (*caitya*) auxquels les dévots devaient rendre hommage. Le contexte montre clairement que ces *caitya*, sur la forme desquels on ne nous donne malheureusement aucune information, étaient des lieux sacrés proprement bouddhistes, car on ne comprendrait évidemment pas que le Buddha ait incité ses fidèles à entreprendre de longs voyages, fatigants, pénibles et même parfois dangereux, pour aller rendre un culte à des divinités locales étrangères au bouddhisme. Cela n'exclut pourtant aucunement la possibilité d'une « bouddhisiation » de lieux sacrés antérieurs, possibilité que nous allons examiner maintenant.

Il faut d'abord noter que ces quatre grands buts de pèlerinage recommandés aux fidèles bouddhistes étaient des arbres ou des groupes d'arbres: le bois de Lumbinī dans lequel la mère du futur Buddha avait donné le jour à celui-ci; le pippal au pied duquel le Bienheureux avait médité jusqu'à ce qu'il devienne un « Eveillé »; le parc d'antilopes, fréquenté par des ascètes et même des sages (*ṛṣi*) légendaires, où il avait mis en mouvement, par sa prédication, la Roue de la Loi; les deux arbres

25. *La construction et le culte des stūpa...*, p. 240. - *Vinaya-piṭaka* des Mahāsāṃghika, édition de Taisho n. 1425, p. 498 b.

26. *Recherches...*, tome II, pp. 29-32.

27. Les inscriptions de Rummindei et du huitième édit sur roc. Cf. J. BLOCH, *Les inscriptions d'Aśoka*, Paris 1950, pp. 157 et 112.

śāla jumeaux entre lesquels il s'était couché pour attendre l'Extinction suprême. Ces quatre lieux saints bouddhiques ressemblaient donc beaucoup à ces arbres et bosquets sacrés de l'Inde préboudhique qui formaient au moins une partie des *caitya* et recevaient un culte en conséquence²⁸.

On sait l'importance de l'arbre dans la vie quotidienne des Indiens demeurant ou séjournant dans la campagne, paysans contraints de travailler aux champs, voyageurs suivant les routes et les chemins à pied ou en charrette, ascètes méditant en des endroits retirés et paisibles. L'arbre leur apporte à tous un abri naturel et efficace contre les ardeurs du soleil tropical et, dans une moindre mesure il est vrai, contre les violentes averses de mousson, et c'est toujours au pied des arbres, les plus touffus de préférence, que l'on se repose des fatigues de la culture ou du voyage, que l'on converse ou que l'on réfléchit, quand on doit faire halte loin d'une habitation accueillante. On comprend donc que les principaux événements de la vie du Buddha, et bien d'autres aussi, se soient produits au pied d'un arbre ou d'un groupe d'arbres. Il n'est nullement surprenant, mais bien au contraire quasiment certain, que le Bienheureux ait recherché l'ombre d'arbres touffus pour accomplir l'intense méditation qui allait le conduire à l'Eveil, pour prononcer son premier sermon devant ses premiers disciples, pour prendre enfin son ultime repos, quelques heures avant son Parinirvāṇa. C'eût été alors folie de rester assis ou allongé en plein soleil, pour lui dont le crâne était rasé et nu, dépourvu de l'épaisse chevelure et du turban dont les laïcs obligés de travailler en plein air, les agriculteurs notamment, protègent à juste raison leur tête. Quant à la naissance du Bienheureux, une ancienne tradition veut que sa mère, s'étant mise en route, à la fin de sa grossesse, pour aller accoucher chez ses parents à Devadaha, eût été prise par les douleurs en chemin et ait été contrainte de s'abriter dans le bois de Lumbinī pour y mettre au monde son fils. Dans un autre passage du *Mahāparinirvāṇa-sūtra* cité plus haut et donné par cinq versions sur six, le Buddha vante le charme des environs de Vaiśālī, et en particulier des divers *caitya*, dont il cite les noms, où il aime demeurer pour s'y reposer et y méditer²⁹. C'est du reste auprès de l'un d'eux, celui de Cāpāla, que sont situés plu-

28. Dans le *Bhayabherava-sutta* (*Majjhima-nikāya*, *sutta* n. 4), le Buddha mentionne les *cetiya* des parcs, des bois et des arbres, où il s'installe pour méditer pendant certaines nuits. Plusieurs des *cetiya* dont les noms sont cités dans le Canon pāli parce que le Buddha y a fait halte sont appelés « santuaires d'arbre » (*rukkha-cetiya*) par les commentateurs, et beaucoup d'entre eux sont définis comme servant de résidence à des Yakkha, génies dont on sait la nature généralement arboricole. Dans son livre sur *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne* (« Annales du Musée Guimet », Bibliothèque d'études, tome LIX, Paris 1954), Mme VIENNOT a bien montré les relations étroites existant entre les *caitya* pré-bouddhiques et bouddhiques, les arbres et les *Yakṣa*.

29. *Recherches...*, tome I, pp. 149-151.

sieurs épisodes importants du dernier séjour du Bienheureux à Vaiśālī³⁰. Cela confirme donc l'idée exprimée plus haut et selon laquelle le Buddha lui-même recherchait volontiers l'abri des arbres des *caitya*, de toute évidence des *caitya* pré-bouddhiques et non pas encore bouddhisés, pour faire halte, réfléchir dans la solitude ou converser avec ses disciples. Les quatre lieux saints que les fidèles bouddhistes devaient aller voir pour se souvenir des quatre principaux événements de la vie du Bienheureux, lieux saints qui étaient pour eux des *caitya*, comprenaient donc essentiellement des arbres comme un grand nombre, pour ne pas dire tous, des *caitya* pré-bouddhiques, et non pas des tumulus, du moins à l'origine. Une seule version du *Mahāparinirvāṇa-sūtra* (chinois A) mentionne des *stūpa* à côté des *caitya* existant en ces quatre lieux saints bouddhiques³¹, mais il s'agit là, soit d'un effet de l'inadvertance de l'auteur du texte indien disparu ou peut-être du traducteur chinois, soit d'un détail ajouté très tard, quand on eut effectivement construit des *stūpa* en un ou plusieurs de ces quatre endroits, peu avant le début de notre ère ou même après. Du reste, l'inscription d'Asoka retrouvée à Lumbinī, si elle mentionne une muraille de pierre et un pilier de pierre dressés en ce lieu par le pieux roi, ne fait aucune allusion à un *stūpa* quelconque³¹, ce qui indique assez clairement qu'il n'en existait pas à son époque.

La question se pose maintenant de savoir comment ces quatre endroits précis furent identifiés par les dévots, si une tradition authentique avait fidèlement conservé le souvenir de ces lieux depuis les événements dont ils avaient été le théâtre et avait donc permis de les retrouver aisément; ou si, toute mémoire en ayant été perdue à l'origine, les fidèles les avaient déterminés par divers raisonnements, plus ou moins longtemps après le Parinirvāṇa. Comme nous l'avons vu, si la pratique des pèlerinages qui les prenait pour but remonte au plus tard au règne d'Asoka, comme le prouve justement l'inscription de Lumbinī, ce qui prouve bien que ces lieux saints étaient alors connus, le sermon du *Mahāparinirvāṇa-sūtra* qui la recommande aux dévots semble relativement tardif puisque deux versions (chinois B et C) sur six l'ignorent et qu'il n'en existe en outre qu'un seul texte canonique parallèle, un bref *sutta* pāli²⁶. Il faut noter aussi que les textes canoniques nous donnent sur les quatre endroits en question des informations très inégales: précises, du moins dans une certaine mesure, sur les deux *sāla* jumeaux entre lesquels le Buddha entra dans le Parinirvāṇa; très vagues quant au pippal au pied duquel il s'éveilla à la Vérité, dont on sait seulement qu'il était situé au voisinage d'Uruvilvā; plus vagues encore en ce qui

30. *Ibid.*, pp. 148-196: le Buddha exprime à Ānanda le souhait de demeurer longtemps en vie, à Vaiśālī; il reçoit la visite de Māra et, en conséquence, il rejette ses « compositions vitales »; la terre tremble et le Bienheureux en explique la cause; divers sermons.

31. J. BLOCH, *Les inscriptions d'Asoka*, p. 157.

concerne l'arbre à l'ombre duquel il prononça son premier sermon, et dont on nous dit seulement qu'il se trouvait dans le parc aux antilopes du Rṣipātana, près de Bénarès; presque inexistantes quant au bois de Lumbinī, que mentionnent seuls de très rares textes canoniques, dans des additions paraissant tardives.

On comprend aisément que de nombreux fidèles, les moines qui accompagnaient alors le Bienheureux, parmi lesquels Ānanda et Anuruddha, et les habitants de Kuśinagara, aient pu garder le souvenir des deux arbres *śāla* du Parinirvāṇa, si bien que la localisation précise de ceux-ci par la tradition puisse être exacte. On comprend aussi que les cinq premiers disciples auxquels avait été adressé le sermon de Bénarès, et le Buddha lui-même, aient conservé et transmis aux autres le souvenir du Mṛgadāya de Bénarès, quoique sans plus de précision. Au contraire, on saisit beaucoup moins bien comment les fidèles ont pu retrouver le pipal voisin d'Uruvilvā, au pied duquel le Bienheureux avait atteint l'Éveil, car aucun de nos textes ne contient les indications nécessaires et il est douteux que le Buddha, détaché des choses de ce monde et qui avait été le seul témoin de cet événement, leur en ait fourni d'autres. Quant au bois de Lumbinī, seule une tradition conservée par des Śākya apparentés au Bienheureux aurait pu garder le souvenir, non pas de sa localisation, qui leur était facile, mais bien du fait qu'il avait été le théâtre de la naissance du futur Buddha. Or, étant donné le grand âge atteint par celui-ci, aucun de ses parents survivants n'avait pu être le témoin direct de cette naissance; en outre cette dernière n'avait guère dû retenir l'attention des Śākya, et par conséquent demeurer dans leur mémoire. L'intérêt devait leur en paraître bien mince tant que la personne du Bienheureux n'eut pas excité chez eux une admiration et une dévotion quasiment religieuses, ce qui n'a pu se produire au plus tôt qu'une quarantaine d'années après cette naissance, c'est-à-dire à une époque où tout souvenir de celle-ci avait très probablement disparu.

Ces considérations transforment le problème, qui se pose alors ainsi: pourquoi les fidèles ont-ils imaginé que la mère du Buddha avait accouché dans ce bois de Lumbinī, à une ou deux journées de marche de Kapilavastu selon Fa-hien et Hiuan-tsang³², en pleine campagne, et non pas dans la ville elle-même, dans sa maison ou dans un endroit très voisin de celle-ci? La légende voulant que la reine Māyā ait accouché debout, par le flanc droit³³, et les images la représentant ainsi, tenant de son bras droit levé une branche d'un arbre, rappellent de façon frappante

32. WATTERS, *On Yuan Chwang's travels in India*, tome II, pp. 15-17.

33. Déjà, dans le *Mahāpadāna-sutta* (*Dīgha-nikāya*, *sutta* n. 14) et ses versions sanskrite et chinoises, il est dit que la mère du futur Buddha Vipassin, et les mères de tous les Buddha de tous les temps, accouchent debout, et, selon les deux versions chinoises, par le flanc droit. Pour le texte sanskrit, voir l'édition de M. E. WALDSCHMIDT, *Das Mahāvadānasūtra*, Teil II, Berlin 1956, p. 89 et passim. Pour les deux versions chinoises, voir l'édition de Taishō n. 1, p. 4 b, et n. 2, p. 153 a - b.

les statues de Yakṣiṇī qui se balancent aux *torāṇa* de Sāñchī et certains *sūtra* décrivant de telles divinités venues écouter prêcher le Buddha en portant leur enfant sur la hanche, à la mode indienne³⁴. Le bois de Lumbinī était-il un bois sacré, un *caitya*, habité par une *Yakṣiṇī* que l'on aurait identifiée, peut-être au vu d'une grossière image censée la figurer, avec la mère du futur Buddha mettant son fils au monde? Cette identification aurait suffi à déterminer l'endroit de la naissance du Bienheureux et la nature prodigieuse de cet événement, à savoir l'accouchement debout, par le flanc droit, la mère s'accrochant d'un bras à la branche d'un arbre, traits que la légende retiendra jusqu'à nos jours et qui, sauf le deuxième, s'expliquent difficilement autrement. Ce n'est là, bien entendu, qu'une hypothèse, mais ce n'est pas invraisemblable.

Pour ce qui est du figuier pippal de l'Eveil, si, comme tout nous le laisse penser, les dévots ne possédaient pas d'informations précises venues du Buddha lui-même et qui leur permettaient de le retrouver, ils ont dû croire que le plus bel arbre de cette espèce poussant au voisinage d'Uruvilvā devait être le seul qui eût mérité d'être choisi par le Bienheureux pour l'abriter pendant les heures de méditation profonde qui le conduisirent à l'Eveil. Or le même raisonnement qui détermina leur identification avait fort bien pu mener auparavant les habitants d'Uruvilvā à considérer ce même arbre comme un figuier sacré, comme un *caitya*. Il n'est même pas du tout impossible que le caractère antérieurement sacré de ce pippal ait guidé vers lui, dans une certaine mesure, les recherches des dévots bouddhistes.

Venons-en au fameux parc des antilopes, Mṛgadāya, situé non loin de Bénarès, où le Bienheureux prononça son premier sermon. Il porte aussi le nom de Rṣipātana, « descente » ou « chute » des Sages, de ces *rṣi*, ascètes éminents de l'époque védique, dont la plupart des grandes familles de l'Inde ancienne, et celle du Buddha Gautama en particulier, prétendaient descendre. Quelles que soient les interprétations différentes qui nous ont été données de ce nom étrange et les légendes par lesquelles on tentait de les justifier, il est évident que cet endroit était regardé, dès les origines du bouddhisme, comme mis en relation avec ces êtres fabuleux qui, grâce à leur sagesse, à leur ascèse et à leur pratique des concentrations mentales, avaient acquis des pouvoirs surhumains, analogues à ceux des dieux. Il est donc assez probable que ce Rṣipātana, où le Bienheureux « mit en mouvement la Roue de la Loi », ait été lui aussi un bois sacré pré-bouddhique, un *caitya*.

Enfin, il n'est pas interdit de penser que les deux *śāla* jumeaux si caractéristiques entre lesquels, tout près de Kuśinagara, le Buddha se coucha pour mourir, aient été considérés également par les gens du pays, bien avant la venue du Bienheureux en ces lieux, comme des arbres sacrés, constituant un *caitya*. Pourtant, ici, le degré de probabilité de cette hypothèse nous paraît nettement plus faible que pour les trois endroits précédents, le nombre et la qualité des témoins de l'événement suffisant à expliquer leur localisation et leur identification.

Les explications que nous venons de donner sont encore renforcées par les raisons exposées plus haut pour lesquelles le Buddha, comme les autres ascètes indiens de tous les temps, devait nécessairement rechercher l'abri des beaux arbres pour y faire halte, et par les passages du *Mahāparinirvāṇa-sūtra* qui nous montrent le Bienheureux méditant ou conversant auprès de certains *caitya* ou déclarant charmants (*ramaṇīya*) plusieurs de ceux qui se trouvaient au voisinage de Vaiśālī³⁴. Il y a donc là toute une convergence de données diverses qui tendent à rendre très probable l'hypothèse selon laquelle plusieurs des quatre principaux lieux saints du bouddhisme étaient des *caitya* pré-bouddhiques, des arbres ou bois sacrés recevant un culte local pour des raisons d'abord entièrement étrangères au bouddhisme. Non seulement c'est leur caractère d'endroits préalablement sacrés qui a dû guider pour une bonne part les dévots bouddhistes vers leur identification, mais c'est l'ombre épaisse des beaux arbres qui s'y dressaient qui avait dû amener le Bienheureux à s'y abriter à divers moments capitaux de son existence, notamment lors de la méditation de l'Éveil et quand il prêcha sa doctrine à ses premiers disciples. Le cas du bois de Lumbinī, où il serait né, paraît seul appartenir entièrement à la légende et s'expliquer par des raisons bien différentes.

* * *

Il y a quelques années, en étudiant l'épisode de la guerre et du partage des reliques corporelles du Buddha dans les différentes versions du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, j'avais été amené à poser la question de l'authenticité des ossements contenus dans les *stūpa* et de l'historicité du conflit qui aurait été la cause du partage des reliques³⁵. Après avoir montré que les mentions des Licchavi de Vaiśālī et du roi Ajātaśatru de Magadha parmi les gens qui auraient reçu leur part des restes du Bienheureux paraissaient bien être des additions faites à une liste primitive de ces bénéficiaires pour des raisons de « politique » religieuse, j'en venais à l'examen de cette liste primitive. Tout d'abord, l'obscurité des quatre petits peuples figurant sur celle-ci, les Malla de Pāvā, les Bulaka de Calakalpā, les Krauḍya de Rāmagrāma et les brahmanes de Viṣṇudvīpa, obligeait à écarter d'emblée des raisons semblables. De plus, le fait que, sauf pour les premiers dans le seul épisode du dernier repas du Buddha, ils n'ont apparemment joué aucun rôle dans l'histoire du bouddhisme rendait tout à fait injustifiable leur attribution de parts de reliques alors

34. Cf. *Piyaṇikara-sutta* et *Punabbasu-sutta* (*Samyutta-nikāya*, édition de la Pali Text Society, vol. I, pp. 209 et 210) et leurs versions chinoises, édition de Taishō n. 99, p. 362 c et n. 100, pp. 480 c et 481 a.

35. *Recherches...*, tome II, pp. 270-273.

que les importants groupes de fidèles habitant Śrāvastī, Kauśāmbī et Campā, pour ne pas parler de ceux de Vaiśālī et de Rājagṛha dont le cas vient d'être évoqué, n'en ont reçu aucune. Seule, la proximité relative de leur habitat par rapport au lieu du Parinirvāṇa, Kuśinagara, aurait pu expliquer à la rigueur cette attribution des reliques, mais cette raison est affaiblie par notre ignorance des sites de Calakalpā, Rāmagrāma et Viṣṇudvīpa, donc par le caractère purement hypothétique de cette proximité. Cela me conduisit à poser la question de l'authenticité des restes du Buddha renfermés dans les *stūpa* situés à ces quatre endroits et à plus forte raison de ceux que contenaient les tumulus de Vaiśālī et de Rājagṛha, donc la question de l'historicité du partage des reliques et par conséquent de la fameuse querelle qui l'aurait précédé car, remarquais-je, un tel partage n'a pas nécessairement résulté d'une menace de conflit comme le veut la tradition. J'étais amené à émettre l'hypothèse suivante: peut-être les fidèles appartenant aux groupes définis ci-dessus prétendaient-ils indûment que certains tumulus situés sur leurs territoires respectifs contenaient des ossements du Buddha, soit en sachant bien, du moins au début, qu'il n'en était rien mais dans l'espoir d'acquérir ainsi plus de gloire et de profiter des avantages divers affluant toujours vers les lieux de pèlerinage, soit en croyant sincèrement posséder, dans ces *stūpa*, de véritables reliques corporelles du Bienheureux, croyance qui, de toute façon, a dû s'imposer à la longue. De même, examinant à la suite le fameux reliquaire retrouvé à Piprāwā et sa célèbre inscription attestant qu'il contenait des restes du Buddha des Śākya, j'exprimais des doutes très forts quant à l'authenticité de ces reliques et à l'idée qui fut soutenue après la découverte, et qui est encore largement répandue, selon laquelle il s'agirait là de la part des ossements du Bienheureux qui aurait été donnée aux Śākya de Kapilavastu après la guerre des reliques³⁶. Le reliquaire de Piprāwā est un objet privé, appartenant à une famille, celle de Sukiti, et non pas à un peuple, celui des Śākya ou un autre. Il renferme des restes provenant, soit d'un second partage des reliques, probablement alors de celles qui appartenaient aux Śākya étant donné le lieu de sa découverte sur le territoire de ceux-ci, second partage qui aurait eu lieu avant, quoique de peu, le règne d'Asoka comme l'indique l'écriture et dont la tradition n'a pas gardé le moindre souvenir, soit d'une fraude dont Sukiti et les siens auraient été les victimes, abusés par des filous qui leur auraient vendu des ossements calcinés quelconques. Cette seconde hypothèse me paraît la plus vraisemblable, car je ne vois pas pourquoi on aurait donné, à cette époque, une part de vraies reliques, contenues dans un *stūpa* vénéré depuis longtemps en conséquence, à une famille aussi obscure.

Bien entendu, un partage des reliques du Buddha, leur dépôt sous des tumulus dispersés plus ou moins loin de Kuśinagara, et même un

36. *Ibid.*, p. 273. Voir W. C. PEPPE et V. A. SMITH, *The Piprāwā stūpa, containing relics of Buddha*, « Journal of the Royal Asiatic Society », London 1898, p. 573 sq.

conflit entre des dévots trop zélés venus en réclamer leur part, tout cela, que rapporte la tradition unanime des six versions du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*³⁷, n'est pas invraisemblable mais cela n'entraîne pas non plus notre conviction sans réserve. En fait, que savons-nous? Seulement ceci: en un temps que nous proposons de placer au début de la dynastie maurya, aux alentours de 300 avant notre ère, on croyait savoir que des tumulus situés à Kuśinagara, à Kapilavastu, à Pāvā, à Calakalpā, à Rāmagrāma, à Viṣṇudvīpa, à Vaiśālī et à Rājagṛha contenaient des ossements du Bienheureux, et que deux autres monuments analogues, à Droṇagrāmaka et à Pipphalāyana, renfermaient l'urne funéraire et les cendres du bûcher du Buddha. Sans doute, quelques lustres plus tôt, vers le milieu du IV^e siècle avant notre ère, un état plus ancien de la tradition ne connaissait-il encore que les six premiers de ces monuments. On peut fort bien imaginer que, quelques décennies après le Parinirvāṇa, quand la déification et le culte du Buddha se furent développés avec les progrès de la religion qu'il avait fondée, on ait considéré, de bonne foi ou non, certains tumulus trouvés en divers endroits du bassin moyen du Gange comme des tertres funéraires renfermant des ossements du Bienheureux et dignes, par conséquent, de recevoir le culte dû à ceux-ci. Une telle identification a pu être guidée et déterminée par des facteurs très divers, selon que l'on avait ou non oublié la destination primitive de ces monuments, les personnages sur les restes desquels ils avaient été élevés. Si ces derniers avaient porté le nom de Gautama, qui était fort répandu dans l'Inde antique car nombreux étaient les gens de bonne famille qui prétendaient descendre du sage (*ṛṣi*) légendaire Gotama auquel certains hymnes védiques étaient attribués, mais qui était aussi celui du Buddha et du reste pour la même raison, une confusion pouvait aisément s'établir, après un certain temps, entre deux personnages homonymes, le Bienheureux et le véritable possesseur des restes enfouis sous le *stūpa* mais dont la personnalité s'était peu à peu effacée dans la mémoire des descendants de ses concitoyens. Si l'on avait complètement oublié même le nom de l'homme dont les ossements reposaient sous le tertre, les dimensions importantes de ce dernier, ou une particularité remarquable de sa structure, ou encore des légendes qui, pour une raison ou une autre, s'y étaient attachées à la longue ont pu frapper l'immagination toujours fertile des Indiens, en particulier des fidèles bouddhistes, et conduire ceux-ci à croire qu'un tel tumulus devait certainement contenir une partie des reliques du Bienheureux.

Simple hypothèse, dira-t-on? Certes, mais qui ne manquent pas de fondements sérieux. En effet, l'inscription de Nigalī Sāgar nous apprend que, quatorze ans après son sacre, l'empereur Aśoka a agrandi du double le *stūpa* du Buddha Konākama et que, un peu plus tard, il est venu en personne en cet endroit lui rendre hommage³⁸. Une tradition con-

37. *Recherches...*, tome II, pp. 265-323.

38. Cf. J. BLOCH, *Les inscriptions d'Asoka*, p. 158.

servée dans plusieurs *Vinaya-piṭaka* nous permet de croire par ailleurs que, quelques lustres plus tôt, on avait déjà identifié un autre tumulus avec le *stūpa* construit sur les restes du Buddha Kāśyapa, prédécesseur immédiat de Śākyamuni et successeur non moins immédiat de Konākamana³⁹. Les récits de voyage de Fa-hien et de Hiuan-tsang décrivent et localisent du reste ces deux monuments, ou plutôt les vestiges qui en demeuraient plusieurs siècles plus tard, et ils confirment ainsi leur existence⁴⁰. Or il est bien évident que les deux Buddha en question, Kāśyapa et Konākamana, sont des personnages purement légendaires, nés des spéculations de certains docteurs du bouddhisme sur la pluralité des Buddha, vers la fin du IV^e siècle. Pour que des personnages aussi imaginaires aient des tombeaux réels, il a bien fallu que l'on considérât comme leurs des tumulus élevés sur les restes d'hommes ayant vraiment existé, eux, mais dont on n'avait gardé aucun souvenir, sauf peut-être le nom, Kāśyapa, Konākamana. Kāśyapa était en effet un nom fort répandu dans les hautes classes de l'Inde antique, pour les mêmes raisons que l'était Gautama, puisqu'il désignait tous les descendants vrais ou supposés du sage védique Kaśyapa. Il n'en est pas de même de Konākamana, qui nous a été transmis avec de nombreuses variantes, mais cela n'interdit nullement de penser que tel a pu être le nom du personnage inconnu dont les ossements étaient réellement enfouis sous le *stūpa* auquel Aśoka s'est intéressé, ce qui aurait facilité l'identification de son tertre funéraire avec celui du Buddha homonyme.

Par conséquent, si l'on a pu, au début de la dynastie des Maurya, attribuer à des Buddha légendaires des tumulus bien réels trouvés précisément au voisinage de l'un au moins des monuments censés renfermer des reliques du Buddha, celui des Śākya de Kapilavastu, qui, lui, a sans doute contenu des restes authentiques du Bienheureux, on a fort bien pu regarder de même des *stūpa* situés à Pāvā, à Calakalpā, à Rāmagrāma et à Viṣṇudvīpa, puis ceux de Vaiśālī et de Rājagṛha, ceux de Droṇagrāmaka et de Pipphalāyana, comme des tertres funéraires construits sur d'autres ossements du Bienheureux ou sur des objets directement liés à ses funérailles, alors que ces tumulus ne contenaient effectivement rien qui ait appartenu au corps du Buddha ou qui ait servi à sa crémation. Seuls, les *stūpa* de Kuśinagara, près de l'endroit où le Bienheureux s'est complètement éteint, et de Kapilavastu, où vivait sa famille, nous semblent avoir probablement renfermé ses reliques corporelles, puisque la logique la plus évidente nous y invite. On pourrait admettre que le premier de ces deux monuments ait abrité seul, d'abord, l'ensemble des restes du Buddha, puis qu'il les ait ensuite cédés, en tout ou partie, aux Śākya auxquels ils revenaient de droit à cause de leurs liens de parenté avec le Bienheureux. Peut-être ce transfert des cendres, de Kuśi-

39. Cf. *La construction et le culte des stūpa...*, pp. 257-261.

40. Cf. WATERS, *On Yuan Chwang's travels in India*, tome II, pp. 5-7 et tome I, p. 400.

nagara à Kapilavastu, est-il l'une des origines de la tradition du partage des reliques, mais il faut bien convenir que celle-ci se déduit très facilement de la croyance en la présence de ces reliques, non seulement dans les deux villes ci-dessus, mais aussi à Pāvā, Calakalpā, etc.

Il ne semble pas que le partage des ossements, décharnés ou calcinés d'un mort, fût-il illustre et regardé comme saint, ait été d'usage dans l'Inde pré-bouddhique car, pour autant que je le sache, aucun exemple n'en est donné dans la littérature brahmanique et aucune règle ne le concerne dans les ouvrages rituels de cette époque, pourtant si complets et si détaillés. La crainte des morts et celle de la souillure contractée par le contact avec un cadavre devaient tenir les Indiens de l'Antiquité éloignés de cette pratique. Du reste, les rites funèbres observés dans les mois et les années qui suivaient l'incinération avaient lieu dans la maison du défunt et non pas auprès de l'endroit où reposaient ses ossements. Par conséquent, la tradition du partage des reliques corporelles du Bienheureux sonne étrangement dans ce contexte, et ce n'est pas l'histoire de la querelle dont elle aurait été la conséquence qui parvient à la justifier à nos yeux, tant celle-ci s'accorde mal avec la doctrine prêchée par le Buddha, comme le reconnaît lui-même le brahmane Droṇa qui s'appuie sur ce fait évident pour imposer sa médiation⁴¹. Autrement dit, les auteurs de ce récit avaient bien conscience du caractère insolite de ce qu'ils racontaient aux fidèles.

En supposant qu'un tel partage ait eu lieu, dans les quelques mois ou les quelques années qui ont suivi la mort du Bienheureux, il est évident que les bénéficiaires en auraient été les groupes des fidèles à la fois les plus ardents, ceux qui devaient donc attacher le plus de prix aux restes corporels du Buddha, leur maître vénéré, et les plus nombreux, les plus riches, ceux qui disposaient des moyens les plus puissants pour imposer, même pacifiquement, leur volonté de posséder leur part de reliques. Les Malla de Pāvā, les Bulaka de Calakalpā, les Krauḍya de Rāmagrama et les brahmanes de Viṣṇudvīpa n'avaient aucun droit de recevoir leur part de celles-ci, puisqu'ils n'étaient pas apparentés au Bienheureux, aucune raison de la réclamer puisque, selon toute apparence, ils n'étaient pas bouddhistes et ne devaient donc nullement priser la possession de ces ossements calcinés, aucun pouvoir non plus de les obtenir s'ils l'eussent désiré, car leur obscurité prouve assez clairement qu'ils devaient être peu nombreux, pauvres en moyens économiques comme en moyens militaires. Au contraire, les Śākya de Kapilavastu pouvaient faire valoir leur parenté avec le Bienheureux et la vénération profonde que la plupart d'entre eux ressentaient envers celui-ci devait aussi les inciter à réclamer tout ou partie de ses restes corporels. Quant aux Kosala de Śrāvastī, aux Vatsa de Kauśāmbī, aux Magadha de Rājagṛha, aux Licchavi de Vaiśālī et aux autres habitants de cités florissantes, ils

41. *Recherches...*, tome II, pp. 288-303, surtout pp. 292-294.

comptaient dans leurs rangs assez de fidèles bouddhistes, parmi lesquels de riches commerçants, des princes et d'autres notables disposant des pouvoirs que donne l'autorité, pour avoir à la fois de bonnes raisons spirituelles de demander, eux aussi, leur part des reliques et les moyens de l'obtenir sans trop de difficultés. Or, si l'on en croit le *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, seuls les Licchavi de Vaiśālī et le roi Ajātaśatru seraient venus exiger, en même temps que les Śākya de Kapilavastu, une partie de ces restes si précieux à leurs yeux. Comme je l'ai montré dans l'étude de ce *sūtra*, l'examen de la liste des groupes venus exiger leur part des reliques m'a conduit à penser que le roi, les Licchavi et même les Śākya y ont été ajoutés après coup, assez longtemps après les quatre groupes obscurs des Malla de Pāvā, etc.⁴² De plus, le choix des deux premiers paraît bien lié aux épisodes antérieurs du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, qui mettent le Bienheureux en relations avec le roi Ajātaśatru par l'intermédiaire de son ministre Varṣākāra et plus longuement et plus directement avec les Licchavi chez lesquels il séjourne plusieurs mois avant d'entreprendre son dernier voyage qui le mènera à Kuśinagara, où il s'éteindra complètement. L'addition de ce clan noble et de ce roi à la liste primitive des quémandeurs de reliques semble avoir été le fait des compilateurs du *sūtra* en question qui faisaient partie de la communauté de Vaiśālī, d'où l'importance donnée aux événements situés dans et près de cette ville dans ce texte, et de ceux qui appartenaient à celle de Rājagṛha ou qui étaient très liés avec les souverains du Magadha de leur époque. Par conséquent, si aucun des groupes importants et puissants de fidèles habitant les grandes villes, Śrāvastī, Kauśāmbī, Campā, Vaiśālī, Rājagṛha et autres, n'a réclamé ni obtenu sa part des reliques du Buddha, il n'y a aucune raison de croire que les gens de Pāvā, de Calakalpā, de Rāmagrāma et de Viṣṇudvīpa soient venus exiger la leur et l'aient remportée chez eux. La fameuse guerre des reliques et le partage de celles-ci est donc très probablement une pure légende.

D'autres arguments viennent à l'appui de cette hypothèse. D'abord, la guerre et le partage des reliques ne sont racontés, parmi les textes canoniques, que par les six versions du *Mahāparinirvāṇa-sūtra* et par le *Vinaya-piṭaka* des Sarvāstivādin, lequel s'inspire visiblement d'une septième version, disparue, du même *sūtra*. Or la plupart des épisodes importants de celui-ci sont également racontés dans des textes canoniques différents, *sūtra* beaucoup plus courts ou passages de divers *Vinaya-piṭaka*, qui en donnent des versions différentes ou plus anciennes en général, montrant que les auteurs du *Mahāparinirvāṇa-sūtra* avaient utilisé ces récits antérieurs, les avaient assemblés, remaniés et complétés par d'autres, inventés tout exprès par eux, pour composer ce long *sūtra*. L'absence de tels textes antérieurs parallèles aux parties de celui-ci qui racontent les divers épisodes de la querelle et du partage des reliques

42. *Ibid.*, pp. 271-273.

conduit à penser que la version primitive de ce groupe de récits fut imaginée assez tard, au moment où le *Mahāparinirvāṇa-sūtra* fut composé par la méthode ci-dessus ou peu auparavant, à une époque postérieure de plus d'un siècle au Parinirvāṇa et donc aux événements que cette version primitive raconte. Cela rend évidemment son témoignage assez suspect.

De plus, aucune des six versions du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, ni le *Vinaya-piṭaka* des Sarvāstivādin, les seules sources canoniques, anciennes, qui nous apprennent l'existence de ces huit *stūpa* contenant des restes du Buddha, ne font la moindre allusion à une recommandation adressée aux fidèles d'aller les voir et de leur rendre un culte. Seuls, les gens de l'endroit ou les voyageurs passant occasionnellement à côté de ces monuments sont censés produire alors des pensées de vénération et y déposer des offrandes⁴³. Au contraire, un autre passage du même *sūtra* conseille vivement à tous les dévots de se rendre en quatre endroits différents et lointains pour s'y remémorer le Buddha: à Lumbinī où il était né, à Uruvilvā où il avait atteint l'Eveil, près de Bénarès où il avait fait son premier sermon et à Kuśinagara où il s'était complètement éteint⁴⁴. Or les trois premiers de ces lieux saints étaient vides de reliques et même, pour ce qui est du quatrième, l'endroit où le Bienheureux était mort et qui était le but précis du pèlerinage était différent de celui où s'élevait le *stūpa* contenant tout ou partie de ses restes. D'ailleurs, si l'empereur Asoka nous informe dans ses inscriptions des pèlerinages qu'il accomplit en deux des quatre lieux saints définis ci-dessus, Lumbinī et Uruvilvā⁴⁵, rien n'indique qu'il se soit jamais rendu à Pāvā, à Calakalpā et dans les autres bourgades où l'on trouvait alors des *stūpa* regardés par les dévots bouddhistes de ces endroits comme renfermant des reliques du Bienheureux⁴⁶. En étudiant comparativement les passages du *Mahāparinirvāṇa-sūtra* relatifs aux quatre grands lieux de pèlerinage et ceux qui se rapportent aux huit *stūpa*, j'ai cru pouvoir en déduire, dans un article actuellement sous presse, qu'il existait entre les

43. *Ibid.*, pp. 46-50. Cf. *Les origines de la religion bouddhique*, et *Annuaire du Collège de France...*, pp. 426-427.

44. *Recherches...*, tome II, pp. 29-32.

45. J. BLOCH, *Les inscriptions d'Asoka*, pp. 157 et 112.

46. Cela est d'autant plus surprenant que l'inscription de Nigali Sāgar (cf. J. BLOCH, *Les inscriptions...*, p. 158) nous prouve qu'Asoka s'est rendu en pèlerinage au *stūpa* du Buddha légendaire Konākamana et l'a fait agrandir. Il est vrai que des inscriptions semblables attestent la venue de l'empereur maurya à Pāvā, Calakalpā et ailleurs ont fort bien pu disparaître avec le temps. Il est difficilement concevable qu'Asoka ne soit pas allé à Kuśinagara et à Kapilavastu alors qu'il est allé à Nigali Sāgar et à Lumbinī, qui sont du reste très proches de ce second site; or nous n'avons retrouvé nul témoignage épigraphique de ces pèlerinages. Hiuan-tsang signale un *stūpa* et un pilier élevés sur l'ordre d'Asoka à l'endroit du Parinirvāṇa, tout près de Kuśinagara (cf. WATERS, *On Yuang Chwang...*, tome II, p. 28) et deux autres *stūpa* construits par le même souverain dans le voisinage immédiat de Kapilavastu (cf. WATERS, tome II, pp. 11 et 14), mais on sait qu'au temps où le grand voyageur chinois visita l'Inde, on attribuait à Asoka la construction de tous les monuments bouddhiques d'aspect ancien, notamment les *stūpa*.

uns et les autres, et dans le culte qui leur était rendu, des différences importantes. Les quatre lieux saints où les pèlerins étaient vivement invités à aller étaient le bien commun de tous les fidèles bouddhistes, alors que les huit *stūpa* étaient au contraire la propriété privée des fidèles habitant dans leur voisinage et qui les considéraient comme des sortes de talismans assurant la protection et la prospérité de leur groupe social. C'est du reste ce qui ressort assez clairement des récits de la fameuse guerre des reliques et aussi des quelques autres textes canoniques, pâlis ou chinois, concernant des reliques corporelles du Buddha, cheveux, rognures d'ongles, etc... et le culte qui leur est dû⁴⁷. Cela semble confirmé par le fait que deux des six versions du *Mahāparinirvāṇa-sūtra* ne nous donnent pas les noms des groupes de dévots venus réclamer, les armes à la main, leur part de reliques après le Parinirvāṇa, ou n'en nomment que deux sur les sept⁴⁸, de sorte que les fidèles auxquels elles s'adressent étaient privés des informations qui leur auraient été nécessaires pour aller présenter leurs hommages aux *stūpa* que ces groupes anonymes avaient, selon toutes les versions du *sūtra*, élevés sur leur part de reliques après être rentrés dans leurs pays respectifs. Le moins que l'on puisse en dire est qu'ils ne se trouvaient pas encouragés à entreprendre ce genre de pèlerinages, ce qui est quand même étrange. En somme, tout se passe comme si l'on admettait l'authenticité des restes du Bienheureux gisant sous ces *stūpa*, si l'on regardait comme un fait éminemment édifiant que huit groupes de fidèles se les fussent disputés les armes à la main, parce que cela donnait une haute idée de l'intensité de leur vénération, mais que l'on considérait qu'après tout les mérites produits par un pèlerinage ayant pour but un ou plusieurs de ces tombeaux du Buddha n'étaient pas assez grands pour qu'on prît le risque d'entreprendre un tel voyage. Il y a là une contradiction surprenante, on l'avouera. Ne peut-on y déceler un doute sous-jacent, qu'on n'osait pas avouer ouvertement, quant à l'historicité du conflit et du partage des reliques, et par conséquent à l'authenticité de celles-ci?

Les raisons qui ont pu faire croire, au moins à une partie des fidèles bouddhistes, vers la fin du premier siècle après le Parinirvāṇa et par la suite, que les ossements calcinés du Buddha étaient conservés sous plusieurs *stūpa* dont la liste fut fixée au début de la dynastie des Maurya sous la forme que nous donne le *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, ces raisons sont celles que nous avons définies plus haut. A l'origine, il y a sans doute eu le transfert de ces restes de Kuśinagara à Kapilavastu, et peut-être un partage entre ces deux endroits, si toutefois les Malla habitant la première de ces deux villes comptaient parmi eux assez de dévots zélés pour que les parents du Bienheureux consentissent à leur laisser quelques-unes de ces reliques. Cette opération a dû s'effectuer quelques mois,

47. Cf. *La construction et le culte des stūpa...*, pp. 231 et 261-263.

48. *Recherches...*, tome II, p. 266.

tout au plus quelques années, après le Parinirvāṇa. Vers la fin du siècle qui suivit, quand cet événement se fut estompé et comme transmué dans la mémoire des fidèles, dont aucun n'avait pu en être témoin direct, certains groupes de dévots furent portés à croire ou à faire croire que de vieux tumulus situés à Pāvā, à Calakalpā, à Rāmagrāma et à Viṣṇudvīpa renfermaient tout ou partie des ossements du Buddha, soit que les personnages sur les restes desquels ils étaient élevés aient porté le même nom, Gautama, que le Bienheureux, nom qui était assez répandu dans l'Inde gangetique, soit pour d'autres raisons, dimensions des *stūpa*, légendes attachées à ceux-ci, etc... Plus tard encore, quand la florissante communauté de Vaiśālī eut entrepris la compilation du *Mahāparinirvāṇa-sūtra* dans sa version primitive, elle crut bon de considérer l'un des nombreux tumulus existant au voisinage de sa ville comme contenant une partie des restes du Buddha et, peu après sans doute, pour honorer le roi de Magadha qui était à cette époque le souverain du pays des Vṛjī conquis par un de ses prédécesseurs, elle fit de même pour un *stūpa* situé près de l'antique capitale du Magadha, Rājagṛha. Les auteurs du long *sūtra* en question recueillirent alors sans doute une tradition qui expliquait la multiplicité des tombeaux du Buddha par un partage des reliques corporelles de celui-ci, ce qui était évidemment la meilleure solution à proposer pour rendre compte du fait ainsi admis. En effet, l'autre solution possible, l'authenticité des restes contenus dans un seul *stūpa*, quel qu'il fût, aurait obligé de regarder comme faux ceux qui étaient déposés sous tous les autres, et aurait entraîné des conflits fort regrettables entre les dévots attachés aux uns et aux autres. Encore fallait-il expliquer en détail les circonstances dans lesquelles ce partage s'était opéré, et c'est ce qu'imaginèrent alors les moines de Vaiśālī. Un peu plus tard encore, d'autres fidèles leur ayant rapporté les croyances qui s'attachaient à d'autres tumulus, situés à Droṇagrāmaka et à Pipphalāyana, les compilateurs du *Mahāparinirvāṇa-sūtra* ajoutèrent les épisodes du don de l'urne ayant servi au partage des reliques au brahmane médiateur habitant de Droṇagrāmaka et du don des cendres du bûcher aux gens de Pipphalāyana venus trop tard demander une part des restes du Bienheureux⁴⁹. Tout cela n'est qu'une série d'hypothèses, je le reconnais, mais permet d'expliquer de façon plausible les étrangetés des sources canoniques qui prétendent nous informer à ce propos.

* * *

Il ressort de cet examen que, comme certains des piliers attribués à Aśoka, plusieurs des quatre *caitya* désignés comme buts de pèlerinage aux dévots bouddhistes et la plupart des huit *stūpa* dans lesquels auraient

49. *Ibid.*, pp. 301-308.

été enfermés les restes du Bienheureux après partage de ses reliques corporelles étaient très probablement des monuments pré-bouddhiques, ou du moins non-bouddhiques, que les fidèles du IV^e siècle avant notre ère avaient « bouddhisés » pour diverses raisons, poussés par le besoin de voir ou de posséder des objets concrets qui aient été directement en contact avec le Buddha, des objets auxquels leur vénération pouvait s'adresser directement et qui pouvaient aussi leur assurer une protection efficace en conservant les pouvoirs surnaturels du maître disparu.